

A Iluminação em «De Magistro» de Santo Agostinho

Abordar a iluminação em Santo Agostinho é retomar uma inspiração de diferentes influências¹, e de múltiplas interpretações que têm recheado, ao longo dos tempos, a tradição agostiniana². Acrescente-se que os trâmites relativamente recentes da investigação têm feito o ponto de vista da interpretação depender cada vez mais da perspectiva sobre o jogo das influências, nomeadamente, sobre a relação entre cristianismo e neoplatonismo no percurso da conversão de Agostinho, questão tão característica dos agostinianos deste século³. Não é, porém, nosso actual propósito, inserirmo-nos directamente no âmbito desta questão, nem decidirmo-nos por alguma das interpretações de fundo acerca da iluminação agostiniana, o que implicaria uma análise exaustiva desta doutrina no legado da obra de Santo Agostinho. Pretendemos, sim, compreender a iluminação do ponto de vista da sua pertinência filosófica, em função quer da problemática que lhe dá o sentido, quer dos modelos que determinam a sua configuração como doutrina. Para esse efeito, contribui significativamente o diálogo *De Magistro*, onde a iluminação exprime de modo exemplar o processo revelador do real, de acordo com um modelo que é, ao mesmo tempo, testemunho da conversão de Agostinho.

De Magistro, composto durante a estada do autor e seu filho em Tagaste, entre 388 e 391, isto é, entre o ano imediato ao do baptismo

¹ Acerca da combinação de influências filosóficas, v. R. H. NASH, «Some philosophic sources of Augustine's illumination theory», *Augustinian Studies*, II (1971), pp. 47-66.

² Para uma sistematização das interpretações constituídas sobre a iluminação agostiniana, v. F. CAYRE, *Initiation à la Philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1947, pp. 215-243.

³ Um historial desta polémica típica do agostinismo recente encontra-se em Ch. BOYER, *Christianisme et Néo-Platonisme dans la Formation de Saint Augustin*, 2.^a ed., Roma, 1953, «Introduction».

(387) e o da ordenação (391), é um texto de transição na vida e na evolução da obra de Santo Agostinho. Mediando entre os textos de mais clássica menção a respeito da doutrina da iluminação, como sejam respectivamente *Soliloquia*, de sensível influência platónica⁴, e *Confessionum*, de assumida referência cristã⁵, *De Magistro* é conhecido, sobretudo, pela doutrina do Mestre interior, que constitui o momento explícito da cristianização da iluminação em Agostinho. Esta conversão da iluminação numa relação inter-pessoal entre Deus e o homem, é, sem dúvida, um passo decisivo, do ponto de vista da espiritualidade cristã, que inclui aquela relação como cláusula essencial e distintiva. Com efeito, a doutrina do Mestre interior está fundamentalmente contida na mensagem do apóstolo S. João acerca do Verbo iluminador (Jo. 1, 9), a qual era conhecida de Agostinho, pelo menos, desde 386⁶, embora, em *De Magistro*, o autor prefira mencionar Cristo, e não o Verbo, com respeito à acção iluminadora de Deus, muito presumivelmente por causa da negatividade que ainda afecta a conotação linguística do termo *uerbunt* nesse diálogo⁷.

Mas a cristianização da iluminação, em *De Magistro*, vem corresponder também à busca filosófica do valor da sabedoria, que despontara, para Agostinho, a partir da própria cultura retórica de formação⁸. Atribuindo à senda das definições verbais de sabedoria apenas uma função exortativa⁹, já na época de Cassiciaco Agostinho estava persuadido de que a sabedoria se encontra de algum modo no interior do sábio¹⁰, e que ela coincide, em última análise, com a Sabedoria divina e o Filho de Deus¹¹. Entretanto, a via da razão, traçada sobretudo pela influência neoplatónica e concorrendo para a assimilação destes dados, desde *Contra Academicos* que alinhava com

⁴ Cf. *Soliloquia*, I, 1, 2-3; 8, 15; 13, 23 (texto da ed. beneditina reproduzido em BA n.º 5, Paris, DDB, 1948, pp. 26, 28, 54, 70, 72).

⁵ Cf. *Confessionum*, VII, 9, 13-10, 16 (texto da ed. M. Skutella reproduzido em BA n.º 13, Paris, DDB, 1962, pp. 608-618).

⁶ Cf. *De Ciuitate Dei*, X, 29, 2, (texto da 4.ª ed. B. Dombart e A. Kalb reproduzido em BA n.º 34, Paris, DDB, 1959, p. 536).

⁷ Cf. *De Magistro*, 5, 12 (texto do CC rev. e cor. em BA n.º 6, 3.ª ed., Paris, DDB, 1976, p. 74), onde *uerbum* representa a face exterior e sensível da palavra, contraposta à face inteligível e cognoscitiva da mesma, que o termo *nomen* traduz. Sobre a negatividade do uso de *uerbum* na fase inicial da obra de St.º Agostinho, v. D. W. JOHNSON, «*Verbum in the early Augustine (386-397)*», *Recherches Augustiniennes*, VIII (1972), pp. 25-53.

⁸ Cf. *Contra Academicos*, I, 3, 7 (texto da ed. beneditina reproduzido em BA n.º 4, Paris, DDB, 1948, pp. 26, 28); *De Beata Vita*, I, 4 e 2, 10 (texto da ed. beneditina reproduzido em BA n.º 4, Paris, DDB, 1948, pp. 226, 228 e 238, 240); *Conf.*, III, 4, 7-8.

⁹ Cf. *Cont. Acad.*, I, 5, 13-9, 25.

¹⁰ Cf. *Cont. Acad.*, III, 14 31; *De Beata Vita*, 4, 25; 4, 32.

¹¹ Cf. *De Beata Vita*, 4, 34.

a autoridade de Cristo, eleita acima de todas as outras¹². Em *De Magistro*, não se produz, portanto, senão o resultado aglutinador da busca filosófica e da opção religiosa, através dessa figura de síntese, que é o Mestre interior, e na qual se identificam a Verdade, Cristo e a Sabedoria divina¹³. Deste modo, foi dado a Agostinho distinguir a pedagogia essencial da pedagogia convencional, ou seja, discernir o absoluto no relativo, e, consequentemente, eleger o critério de sabedoria que pudesse satisfazer uma filosofia diligente e profundamente exigente.

É, aliás, no contexto imediato de uma problemática essencialmente filosófica, que a doutrina do Mestre interior emerge em *De Magistro*. Com efeito, neste diálogo agostiniano, não se define propriamente a diferença de uma pedagogia cristã. A pessoa de Cristo, quer exteriormente admonidora, quer interiormente iluminadora¹⁴, vem, sobretudo, responder a um duplo problema filosófico, que é o da efectividade respectivamente da linguagem e do conhecimento. Por conseguinte, não é, na provisão de conteúdos, mas, antes, na forma de resolução dos problemas previamente colocados, que o significado de Cristo deve ser entendido em *De Magistro*. Em suma, podemos dizer que, neste diálogo filosófico, Cristo é mais um modelo de inteligibilidade do que uma fonte doutrinária. Enquanto tal, o modelo cristológico permite compreender quer a efectividade admonitiva da linguagem, quer a efectividade ostensiva da Verdade, unificando os termos da dualidade exterior-interior.

Concomitantemente, a iluminação, que Cristo personaliza, é o caso exemplar do processo revelador do real, que é a *ostensão*, no sentido do uso agostiniano do verbo *ostendere*, a qual se insinua, ao longo de *De Magistro*, como o problema de fundo e o fio condutor do diálogo. De facto, o problema da *ostensio* atravessa integralmente o texto em três níveis sobrepostos, a saber, como questão da linguagem,

¹² «Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio ualentiores. Quod autem subtilissima ratione persequendum est (ita enim iam sum affectus, ut quid sit uerum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem) apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido». *Cont. Acad.*, III, 20, 43 (reproduzimos o texto da ed. referida, apenas substituindo a grafia da pronúncia tradicional do latim pela da pronúncia restaurada).

¹³ «/.../, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus Veritatem, /.../. Ille autem qui consulitur docet, qui in interi:re homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei atque sempiterna sapientia». *De Mag.*, 11, 38.

¹⁴ «/.../; utrum autem uera dicantur, eum docere solum qui se intus habitare, cum foris loqueretur, admonuit; /.../. *De Mag.*, 14, 46.

como questão de conhecimento e, ainda, como questão do ser de toda a realidade cognoscível, isto é, como questão ontológica. Ora, é fundamentalmente, do ponto de vista filosófico desta problemática, que procurámos compreender o modelo cristológico da iluminação, que Santo Agostinho aplica em *De Magistro*.

Estruturámos, então, a nossa análise em três principais momentos, respectivamente, sobre: o sentido do problema do conhecimento em *De Magistro*; a negatividade da linguagem, como opacidade; e, por fim, as virtualidades gnosiológicas e ontológicas da analogia da *ostensão*, integrando as cláusulas do novo modelo da *iluminação*.

1. O problema do conhecimento em *De Magistro*

Logo a seguir à fase preliminar do diálogo, em que se consignam as finalidades da linguagem verbal¹⁵, e a partir de um exercício escolar de *explanatio* gramatical¹⁶, Agostinho altera completamente o horizonte da discussão, desviando o seu jovem interlocutor do desenvolvimento convencional daquele género de exercício, ao precisar que a sua questão não se resolve com a *explicação* das palavras por interposição de outras, mas, antes, com a *ostensão* das coisas mesmas de que as palavras são os signos¹⁷. Assim dilucidada, a questão agostiniana não é já de ordem gramatical ou linguística, mas é, sim, pelo menos, um problema gnosiológico que incide sobre a própria condição de efectividade do conhecimento: a *ostensão* da realidade. Ora, tal é o problema que unifica, a nosso ver, o conteúdo filosófico de *De Magistro*.

Com efeito, a questão da *ostensio* determina a divisão tripartida, que estrutura o diálogo agostiniano na fase mais extensa e prévia à introdução da doutrina do Mestre interior, tendo por objecto os presumíveis casos específicos de *ostensão*, como sejam, respectivamente, a dos signos pelos signos¹⁸, a das coisas pelos signos¹⁹, e a das coisas por elas mesmas²⁰.

¹⁵ Ensinar e rememorar, esta última, de óbvia ressonância platónica, justificando especificamente o caso da prece. Cf. *De Mag.*, 1, 1-2.

¹⁶ Cf. *De Mag.*, 2, 3.

¹⁷ «/.../, illud certe tibi adtendere facile est, exposuiste te uerbis uerba, id est signis signa eisdemque notissimis notissima. Ego autem illa ipsa, quorum haec signa sunt, mihi, si posses, uellem ut ostenderes». *De Mag.*, 2, 4.

¹⁸ Cf. *De Mag.*, 4, 7-8, 21.

¹⁹ Cf. *De Mag.*, 8, 22-10, 31.

²⁰ Cf. *De Mag.*, 10, 29-11, 37.

É certo que o desenvolvimento do diálogo é bastante sinuoso e caprichoso, digressionando com frequência por prolongamentos laterais relativamente ao verdadeiro teor da questão central, sobretudo, enquanto esta se coloca ao nível da linguagem. Assim, por um lado, a parte concernente à ostensão dos signos pelos signos não diz realmente respeito senão às propriedades de alguns signos de signos, como *nomen* e *uerbum*²¹, que permitem induzir uma regra de linguagem acerca da função nominativa das palavras²², mas não conduzem ainda à função ostensiva do que possa determinar a efectividade do conhecimento. Por outro lado, a parte respeitante à ostensão das coisas pelos signos refere-se, na realidade, à disposição regular do uso das palavras em ordem ao fim da comunicação²³, disposição que, como se virá a verificar, não produz, antes supõe, a *ostensão* extra-linguística das próprias coisas.

Por conseguinte, o diálogo só atingirá o cerne da questão, quando esta for deslocada do domínio das palavras para o domínio das coisas, isto é, de toda a realidade cuja razão de ser não se reduz à função de significar apenas. Retomada a dualidade sensível-inteligível dentro do domínio das coisas²⁴, é à questão da *ostensão* do mundo inteligível que corresponde de novo a doutrina da *iluminação*, embora já transfigurada pelo modelo cristológico, que se fará anunciar melhor por exemplos de ostensões intencionais de acções pessoais do que pela ostensão solar do mundo físico, que constitua, por excelência, a imagem platónica.

Deste modo, é, sobretudo, em função da questão filosófica da *ostensão*, que compreendemos a doutrina da *iluminação* pelo Mestre interior, em *De Magistro*. No entanto, a pertinência de tal questão poderá não aparecer com evidência suficiente, sem que relevemos e precisemos, antes de mais, o sentido gnosiológico da mesma. De facto, o problema de conhecimento, que se traduz pela questão da *ostensio*, não trata propriamente da relação entre sujeito e objecto, nem se resolve no seio desta dualidade típica da consciência. Todo o problema de conhecimento, que se contenha nos limites estreitos daquela relação horizontal, pode oscilar entre as possibilidades alternativas de redução de cada um dos termos em proveito do outro, mas não põe em jogo mais do que o sujeito intencional da consciência

²¹ Cf. *De Mag.*, 4, 9-5, 16.

²² Cf. *De Mag.*, 5, 16.

²³ Cf. *De Mag.*, 8, 22-24.

²⁴ Cf. *De Mag.*, 12, 39.

que produz essa dualidade. Entretanto, se o conhecimento é uma relação que se tece no interior de um sujeito intencional, e se as condições de possibilidade dessa relação integram ainda a constituição desse sujeito, o mesmo não se passa com as condições de efectividade, que são aquelas que provêem o conhecimento, não das formas ou dos limites, mas da própria substância ou matéria, atendendo, sobretudo, ao pressuposto de que esta é uma matéria previamente determinada e que o conhecimento não é uma construção a partir do caos.

Frequentemente conotada com essas condições de efectividade do conhecimento, tem sido a doutrina da iluminação, de acordo com a fortuna que esta tem obtido na filosofia ocidental. A translação da luz do domínio visível para o inteligível, do meio físico para o metafísico, representa a concepção de um elemento onde possa emergir a realidade verdadeiramente cognoscível, antes de se objectivar no plano da consciência. É certo que também esse elemento acabou, não raramente, por se deixar apropriar pelo foro antropológico da consciência, passando a iluminar os objectos que nela tomam forma, e não as próprias coisas que se ocultam na realidade. Contudo, para Santo Agostinho, é ao domínio do real inteligível que a iluminação se aplica, não obstante o forte sentido interiorista que acompanha esta doutrina em *De Magistro*²⁵. Na verdade, a iluminação não é senão um caso específico e exemplar de *ostensio*, e esta é expressamente, no diálogo agostiniano, uma função das próprias coisas²⁶. Meio de se trazerem à evidência as coisas mesmas, a *ostensão* é uma função que co-determina o conhecimento e, como tal, pode ser questionada, embora não seja função do sujeito cognoscente.

No entanto, a ostensão não é também uma função exclusiva das coisas que são susceptíveis de se tornarem objectos de conhecimento. Na realidade, a *ostensio* não só não anula, como veremos, a actividade do sujeito-destinatário, como requer, além deste, a actividade de um sujeito-ostensor. Desse modo, o problema de conhecimento, que se configura na questão da ostensão, é essencialmente o da relação entre dois sujeitos intencionais, mediada pelo mundo das coisas ostensíveis e objectiváveis. A *ostensão*, como relação inter-pessoal e condição da efectividade do conhecimento, reflecte, portanto, esta concepção

²⁵ «Cum uero de his agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce Veritatis qua ipse qui dicitur homo interior inlustratur et fruitur; /.../.» *De Mag.*, 12, 40.

²⁶ «Iam enim ex his non unum aliquid aut alterum, sed milia rerum animo occurrunt, quae nullo signo dato per se ipsa monstrentur», *De Mag.*, 10, 32.

personalista da própria relação de conhecimento, em conformidade com a versão cristã da doutrina da *iluminação* em *De Magistro*. Por isso, é que a iluminação solar só parcialmente se conserva funcional na representação do caso exemplar da ostensão inteligível, cujo modelo cristológico comporta novas cláusulas que reclamam outro género de imagens.

2. A opacidade da linguagem

Entretanto, para uma determinação mais completa do sentido positivo da *ostensio* em *De Magistro*, impõe-se discerni-la daquilo que ela não é, mas pode parecer. Com esse objectivo, cabe questionar, neste momento, a relação entre conhecimento e comunicação: uma vez que o conhecimento é uma relação inter-pessoal, mediada pela ostensão das próprias coisas, o que é que a comunicação lhe acrescenta, através da interposição de signos?

Com efeito, em *De Magistro*, o processo da *ostensão* opõe-se e sobrepõe-se ao processo da *significação*, como forma de mediação inter-subjectiva, assumindo e realizando a comunicação nos termos da efectivação do conhecimento, que as palavras, enquanto signos, não são capazes de causar. O diálogo agostiniano evidencia de um modo experimental que as palavras não produzem, psicologicamente, nem o estado de conhecimento das coisas que elas significam, nem sequer o de conhecimento do facto de serem elas mesmas signos²⁷. Ora, esta ineficiência psicológica das palavras, quanto ao conhecimento, deve-se fundamentalmente ao carácter não ostensivo de todo o signo: um signo pode representar ou exercer a procuração de uma coisa, mas não pode mostrá-la por esse mesmo motivo, isto é, por ser ele próprio uma coisa distinta daquela que ele significa²⁸. Ao contrário da *ostensão*, a *significação* é uma forma de substituição. Por conseguinte, qualquer modalidade de *significação*, ou de produção de signos, pode desempenhar funções de representação, mas, não, de *ostensão*.

Aliás, a mesma privação de ostensividade, que constitui a opacidade da palavra, caracteriza igualmente o gesto. Em *De Magistro*, Santo Agostinho apresenta-nos a linguagem gestual como alternativa, senão perfeitamente, pelo menos quase equivalente quanto

²⁷ Cf. *De Mag.*, 10, 33: *exs. sarabarae, caput e tegmina*.

²⁸ Cf. *De Mag.*, 4, 8.

às potencialidades de significação²⁹. Mas não é por acaso que a linguagem gestual merece especial destaque: o gesto promete, não como signo alternativo, mas, sobretudo, como meio de ostensão. De facto, o gesto aparece primeiramente como meio de mostrar as coisas sem palavras³⁰. Todavia, também ele acaba por acusar inerente opacidade, por causa da mesma ineficiência cognoscitiva que se verificara na palavra. Em particular, um gesto tão presumivelmente ostensivo, como o apontar do dedo indicador, não é, na verdade, um signo ostensivo, mas apenas um signo da ostensão³¹, e isso, em suma, porque é uma acção interposta e não coincidente com a realidade ostensível.

Não obstante, já não a palavra artificialmente segregada pela análise, mas a palavra integrada na forma de actividade intencional do homem, que é a própria locução ou expressão verbal, revela-se, ainda em *De Magistro*, como um dos exemplos mais persistentes de coisas directamente ostensíveis, isto é, sem a interposição de outros signos, dada a reflexividade dos signos linguísticos³². De destacar é, sobretudo, o facto de se apresentar a linguagem verbal como uma acção comportamental, análoga a outras, nomeadamente, de ordem física, e de ser, enquanto tal, susceptível de participar da mesma intencionalidade ostensiva que co-determina a efectividade de outras formas de expressão.

Isso é, aliás, o que se reflecte na descrição que o autor de *Confessionum* faz da pedagogia natural da linguagem verbal. Não fora, de facto, por meio de uma pedagogia explicativa, que Santo Agostinho reconhece ter aprendido a falar, mas, antes, através da ostensão habitual do uso das palavras instituído entre os seus próximos³³. Ora essa ostensão não mostra realmente as coisas que as palavras significam³⁴, mas revela principalmente a complexidade do tecido de relações que constitui a realidade concreta da linguagem verbal, em especial, a tripla relação, respectivamente, com o mundo das coisas passíveis de serem nomeadas, com o mundo da comunidade

²⁹ Cf. *De Mag.*, 3, 5.

³⁰ Cf. *Ibid.*.

³¹ Cf. *De Mag.*, 10, 34.

³² Cf. *De Mag.*, 3, 6; 10, 29; 10, 30; *De Doctrina Christiana*, II, 3, 4 (texto da ed. beneditina reprod. em *BA* n.º 11, Paris, DDB, 1949, p. 242).

³³ Cf. *Conf.*, I, 8, 13.

³⁴ Como julga equivocadamente L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 1 e 6 (*Philosophical Investigations*, trad. inglesa de G. E. M. Anscombe, 3.ª ed., Oxford, Basil Blackwell, 1978, pp. 2 e 4).

que fixa a relação entre as palavras e as coisas, e, ainda, com o mundo interior dos afectos da alma que motivam o uso das palavras. Deste modo, é, pelo menos, uma actividade psico-sócio-linguística aquilo que se manifesta na experiência ostensiva da linguagem verbal.

Assim entendida, a pedagogia ostensiva da fala ilustra já a *ostensio* que se configura, em *De Magistro*, como condição de efectividade de todo o conhecimento, à imagem e semelhança do modelo personalista do Mestre interior.

3. *A analogia da ostensão*

São, de facto, casos de acções pessoais e humanas aqueles que preferencialmente caracterizam o modelo funcional da *ostensão*, ou seja, as cláusulas do processo que se encontram analogicamente presentes na *iluminação* interior. Nesse sentido, Agostinho utiliza, em *De Magistro*, dois exemplos prosaicos e reciprocamente complementares de ostensão sensível: a do movimento do andar³⁵ e a do procedimento meticuloso do caçador de pássaros³⁶. O primeiro caso é usado para evidenciar a equívocidade potencial da *ostensão*, do ponto de vista de uma leitura literal; o segundo caso, por seu turno, restabelece positivamente a *ostensão* como processo revelador do real, mediante o ponto de vista de uma leitura em profundidade. Ambos os exemplos, porém, ilustram as cláusulas que definem o processo análogo de todas as formas de ostensão.

Atendamos, portanto, ao caso da ostensão visível do andar em duas circunstâncias alternativas, respectivamente, a de estar realizando e a de não estar realizando a mesma acção o ostensor solicitado. Na primeira circunstância, duas atitudes ostensivas são possíveis: ou nada se acrescenta ao próprio andamento, não tornando sensível a intenção doravante ostensiva do andar; ou, então, apressa-se o ritmo do andamento, alterando qualitativamente a acção e promovendo o equívoco que consiste em tomar o andar pelo acelerar³⁷. Na segunda circunstância prevista, este equívoco naturalmente já não se produz, uma vez que a acção ostensiva se torna explicitamente coincidente com a acção ostensível, embora, mesmo assim, a ostensão possa ser

³⁵ Cf. *De Mag.*, 3, 6; 10, 29; 10, 32.

³⁶ Cf. *De Mag.*, 10, 32.

³⁷ Cf. *De Mag.*, 3, 6.

deceptiva, se a leitura reduzir a realidade da acção ao segmento amostrado da mesma³⁸.

Em consequência, a *ostensio*, sempre que reduzida à pura literalidade, é inevitavelmente equívoca, porque, na verdade, ela não descobre do real senão uma aparência que, em si mesma, não é ilusória, mas que emerge de um abismo em profundidade. A literalidade não é, de facto, um defeito da *ostensão*, mas um erro do espírito na leitura da aparência. Ora, não sendo a *ostensão* uma manifestação literal do real, ela desafia a inteligência, isto é, a actividade intelectual do espírito. Deste modo, a *ostensão* provê ao conhecimento, não concebido quer como pura construção quer como pura recepção, mas, sim, entendido como interpretação, no sentido de uma inter-penetração de realidades comunicantes.

Por sua vez, o caso da demonstração do procedimento de caça, para além de confirmar esta ideia de conhecimento³⁹, permite destacar, com mais clareza, todos os factores que participam constitutivamente do processo da *ostensio*, a saber: o ostensor ou agente da ostensão, a intenção ostensiva, a operação ostensiva, a coisa ou realidade ostensível e, finalmente, o destinatário da ostensão, que não é um mero espectador ou receptor, mas tem que ser um leitor atento e um bom entendedor. Em função da verificação e análise destes elementos, o caso agora subjacente constitui, em *De Magistro*, o exemplo-tipo e a ilustração positiva do processo de *ostensão*⁴⁰.

No género de realidades escolhidas para essa ilustração, que são sempre realizações pessoais, de realçar é, não só o facto de que a *ostensão* seja uma relação inter-pessoal, mas, também, que essa relação seja mediada por uma acção em que se sobrepõem acção ostensível e acção ostensiva, isto é, mediada pela própria realidade ostensível com intenção ostensiva. Estas duas cláusulas são essenciais à forma como o autor de *De Magistro* concebe a *ostensão* do real sensível, a saber, como uma *ostensão* divina e natural que só pela análise se distingue da própria realização que é a Criação⁴¹. Assim sendo, o mundo sensível não se reduz a sombra do inteligível, mas é obra digna de *ostensão* divina, segundo o disposto na natureza, o que não se compreenderia

³⁸ Cf. *De Mag.*, 10, 29.

³⁹ Cf. *De Mag.*, 10, 32.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*.

⁴¹ «Nam, ut hominum omittam innumerabilia spectacula in omnibus theatris sine signo ipsis rebus exhibentium, solem certe istum lucemque haec omnia perfundentem atque uestientem, lunam et cetera sidera, terras et maria quaeque in his innumerabiliter gignuntur, nonne per se ipsa exhibet atque ostendit Deus et natura cernentibus?» *De Mag.*, 10, 32.

sem uma concepção positiva da origem do mundo; o que não se entenderia, portanto, sem a conversão de Agostinho.

É certo que as processões das hipóstases divinas, na metafísica neoplatónica, deixavam descrever-se em termos de iluminação⁴², mas o mundo sensível continuava privado de luz própria e a iluminação permanecia uma metáfora do visível para o inteligível. No diálogo agostiniano, porém, a iluminação sensível tem mais consistência e positividade como realidade, ao mesmo tempo, ostensível e ostensiva⁴³, do que como modelo de ostensão. Apesar da prevalência, ainda, do sentido modelar da visão, a *ostensão* tornou-se um processo analogamente acessível a todos os canais de conhecimento, quer sensitivos quer intelectivos⁴⁴, e a ostensividade foi assumida como disponibilidade analogamente comum a toda a realidade, quer sensível quer inteligível, respectivamente, como expressividade constitutiva da obra do Deus criador, e como modo de actividade do Deus iluminador.

Com efeito, de acordo com o modelo solar da iluminação, a luz era o meio ostensivo por excelência (e não deixa de continuar a sê-lo para Santo Agostinho, sobretudo, associada à ideia de Verdade)⁴⁵, mas segundo o modelo funcional da *ostensio* em *De Magistro*, que encontra os seus tipos ilustrativos em demonstrações de acções humanas, o meio ostensivo coincide com a coisa ostensível e, desse modo, a ostensividade converte-se numa disposição própria da realidade ostensível, isto é, numa qualidade das coisas mesmas. Por isso, a analogia da *ostensão* não é apenas uma teoria de carácter gnosiológico acerca das condições de efectividade de todo o conhecimento, tanto sensitivo como intelectivo, mas é, também, de relevância ontológica, unificando os mundos sensível e inteligível, através de uma propriedade do ser comum, a ostensividade. De sublinhar, no entanto, que dos próprios domínios sensível e inteligível da realidade, sobreleva o mundo das pessoas, que desempenham, como vimos, as funções mais dinâmicas de qualquer processo de ostensão.

⁴² Cf. PLOTINO, *Enéade*, V, III, 8 e 9 e 12 (texto estab. e trad. por E. Bréhier, *Collection des Universités de France*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, pp. 58-61, 66).

⁴³ Rever nota 41.

⁴⁴ «Is me autem aliquid docet qui uel oculis uel ulli corporis sensui uel ipsi etiam menti praeber ea quae cognoscere uolo». *De Mag.*, 11, 36; «Quod si et de coloribus lucem et de ceteris quae per corpus sentimus, elementa huius mundi eademque corpora quae sentimus sensusque ipsos quibus tamquam interpretibus ad talia noscenda mens utitur, de his autem quae intelleguntur interiorem Veritatem ratione consulimus, /.../.» *De Mag.*, 12, 39.

⁴⁵ Cf. *De Mag.*, 11, 38; 12, 40.

Modelo inspirador deste personalismo em *De Magistro*, é, finalmente, a doutrina do Mestre interior, que é decerto a tese terminal⁴⁶, mas que é também, quanto a nós, a referência da unidade doutrinal do diálogo agostiniano. Por um lado, Cristo é o modelo da relação e unidade entre exterior e interior, entre linguagem e revelação da verdade⁴⁷. Por outro lado, Cristo é o modelo exemplar da *iluminação* e a Verdade interior e, desse modo, personaliza a iluminação e personifica a verdade, determinando um novo sentido de *ostensão*, que não se deixa já representar cabalmente pela imagem platónica da iluminação. Se a questão da ostensão, em *De Magistro*, pressupõe a ideia de verdade como revelação⁴⁸, que era já um legado da tradição filosófica, o modelo cristológico dessa revelação determina, pelo seu cariz personalista, a concepção anti-formalista e anti-literal do conhecimento, que se configura no mesmo diálogo de Santo Agostinho.

Portanto, é, sobretudo, como modelo de conhecimento que entendemos a doutrina do Mestre interior, até porque os dois casos em que esta doutrina se aplica a conteúdos em *De Magistro*, não têm teor especificamente cristão: referimo-nos ao juízo de valor, segundo o qual os sábios são melhores do que os estultos⁴⁹, e à tese da imortalidade da alma⁵⁰. Aquele é um juízo de assentimento imediato e universal, enquanto esta é uma tese de assentimento nem imediato nem universal, o que pode certamente sugerir níveis diferentes de iluminação, mas não altera, por isso, o facto de que a aplicação da doutrina do Mestre interior é essencialmente filosófica, no diálogo sob análise.

Concluindo, podemos dizer que *De Magistro* é um testemunho da conversão de Agostinho, e um testemunho particularmente significativo do ponto de vista filosófico, na medida em que revela a conversão dos próprios modelos de inteligibilidade.

MARIA LEONOR L. DE OLIVEIRA XAVIER

⁴⁶ Cf. *De Mag.*, 11, 38-14, 46.

⁴⁷ Rever nota 14.

⁴⁸ Significativa, a este respeito, é a figura ainda céptica e pagã da verdade, assimilada a Proteu, ocultando-se constantemente sob as aparências, em *Cont. Acad.* III, 5, 11 e 6, 13.

⁴⁹ Cf. *De Mag.* 12, 40.

⁵⁰ Cf. *De Mag.* 13, 41.